
Religion oder das natürliche Verlangen des Menschen nach Gott

Eine Auseinandersetzung mit Sigmund Freud

Jörg Disse

Seit der Aufklärung wird die Religion in den vom so genannten Säkularisierungsprozess geprägten Gesellschaften immer mehr an den Rand des menschlichen Selbstverständnisses gedrängt. Die Religion ist einerseits aus der Öffentlichkeit verdrängt und zu einem Gegenstand subjektiven Beliebens gemacht worden, man hat andererseits versucht, die Natur des Menschen unabhängig von der religiösen Dimension zu erklären oder aber die Religion als etwas für den Menschen Sekundäres, wenn nicht gar Schädliches abzutun. Soziologisch gesehen ist sie nicht mehr der den Menschen bestimmende Vollzug, welcher dem gesellschaftlichen Leben seinen Sinn verleiht und die gesamte Lebensordnung begründet, sondern die öffentlichen Einrichtungen und die kulturellen Inhalte haben sich gegenüber der Religion so verselbständigt, dass sie höchstens als gesellschaftliches Teilsystem¹ oder als ein kulturelles Phänomen unter anderen angesehen wird.² Anthropologisch gesehen, haben sich – was wohl geradezu ein Novum in der Menschheitsgeschichte ist – größere Teile der Gesellschaft ganz von der Vorstellung verabschiedet, die Religion sei für die Verwirklichung wahren Menschseins unverzichtbar. Wenn der Begriff der Religion zunächst einmal für den Bezug des Menschen auf eine ihm übergeordnete, der Existenz Sinn verleihende Wirklichkeit steht, dann ist so etwas wie Religion aus der Sicht all jener Zeitgenossen, die ihr Leben in einen Horizont reiner Endlichkeit gestellt sehen, d. h. für die es über die Zeitspanne zwischen Leben und Tod hinaus nichts gibt und für die die Wirklichkeit sich ganz auf das sinnlich Wahrnehmbare bzw. experimentell Nachweisbare reduziert, kaum ein Thema mehr.³

Für die christliche Religion – und nicht nur für sie – ist diese Marginalisierung von Religion unannehmbar. Sie lehnt nicht nur die Reduktion des Menschen auf die reine Endlichkeit ab, sondern ist auch nicht bereit, Religion lediglich als einen Teilbereich der Lebenswirklichkeit unter anderen anzusehen. Schon die Goldene Regel macht deutlich, dass die Ausrichtung des Menschen auf Gott im Zentrum

1. F.-X. Kaufmann, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1985, 61.

2. Vgl. W. Pannenberg, Christentum in einer säkularisierten Welt, Freiburg 1988, 35 f.

3. Zum heutigen Menschen im Horizont reiner Endlichkeit vgl. G. Scherer, Die Frage nach Gott. Philosophische Betrachtungen, Darmstadt 2001.

aller Lebensvollzüge steht: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft (Mk 12,30). Religion, und das gilt wohl so ziemlich für alle Religionen, kann aus der Perspektive der Religion selbst nicht als ein – womöglich sogar verzichtbarer – Teilbereich unserer Lebenswirklichkeit neben anderen verstanden werden, sondern beansprucht, allem anderen qualitativ übergeordnet zu werden und damit diese Lebenswirklichkeit wesentlich zu bestimmen und zu durchdringen.

Wie aber sollen wir dem säkularisierten Menschen von heute plausibel machen, dass Religion für sein Menschsein wesentlich ist, dass Religion zum Wesen des Menschen gehört bzw. der Mensch von Grund auf ein ›homo religiosus‹ ist? Plausibel machen lässt sich dies mit den Mitteln der Vernunft und d. h. mit Hilfe der Philosophie m. E. nur, wenn es gelingt, die metaphysische Dimension menschlichen Daseins auszuweisen. Metaphysik ist nach Aristoteles die Wissenschaft vom Seienden im Allgemeinen und vom höchsten, alles andere begründenden Seienden,⁴ das als erste Ursache gedacht und im Rahmen der abendländischen Geistesgeschichte mit dem Begriff »Gott« bezeichnet wird. Auf der hier thematisierten Ebene der Anthropologie aber geht es darum, den Menschen in dem Sinne metaphysisch zu deuten, dass gezeigt wird, dass all sein Verlangen wesentlich auf diese letzte, höchste, allem zugrundeliegende und dem Menschen übergeordnete Wirklichkeit ausgerichtet ist. Auf die Frage, ob es solch eine Wirklichkeit tatsächlich gibt, braucht hier gar nicht eingegangen zu werden. Im Sinne einer Minimalbestimmung des Menschen als ›homo metaphysicus‹ genügt es aufzuweisen, dass die Ausrichtung auf eine solche Wirklichkeit wesenskonstitutiv für ihn ist. Der Mensch ist ein ›homo religiosus‹, soweit eine solche Wirklichkeit das unweigerliche Telos seiner Bestrebungen darstellt.

Die prägende Formulierung für eine Anthropologie, die den Menschen grundsätzlich auf Gott ausgerichtet versteht, hat Augustinus zu Anfang des ersten Buches seiner »Bekenntnisse« gefunden: »Ruhelos ist unser Herz, bis dass es seine Ruhe hat in Dir.«⁵ Das menschliche Herz, sagen wir die menschliche Psyche, ist von Grund auf vom Verlangen nach Dingen, nach Zuständen geprägt, die es entbehrt. Anders gesagt: Der Mensch ist ein Mangelwesen, und der Mangel kommt dadurch zum Ausdruck, dass er sich immer wieder nach etwas sehnt, was er nicht hat oder nicht ist. Alles menschliche Verlangen, Wünschen, Streben aber ist letztlich ein Verlangen nach der vollkommenen Wirklichkeit Gottes, denn Gott ist – wenn man mit Augustinus von einem klassischen, theistischen Gottesbild ausgeht – die Vorstellung einer Vollkommenheit, eines ›ens perfectissimum‹, das allem Mangel ein Ende bereitet. Keine endliche, durch Unvollkommenheit ausgezeichnete Wirklichkeit wird das menschliche Verlangen zufrieden stellen. Es

4. Vgl. *Aristoteles*, *Metaphysik*, Γ 3.

5. *Augustinus*, *Bekenntnisse*, eingel., übers. u. erl. von J. Bernhart, Frankfurt/M. 1987, I.1.

wird sich bald wieder Neuem zuwenden, und die Sehnsucht nach immer wieder Neuem wird so lange andauern, wie der Mensch nicht das findet, was das Verlangen ganz und für immer erfüllt; es wird so lange andauern, bis er sagen kann: »Genug, das ist es«⁶. Dabei ist der Mensch – das will die Formulierung von Augustinus letztlich besagen – von einem natürlichen Verlangen nach Gott bestimmt, d. h. von einem Verlangen nach Gott, das in seiner Natur angelegt ist. Jeder Mensch sehnt sich von Natur aus nach der Vollkommenheit, die Gott selbst ist.

Können wir den säkularisierten Menschen von heute, den Menschen insbesondere, der sein Leben auf die Verwirklichung von rein endlichen Zielen beschränkt hat, mit dem anthropologischen Prinzip eines natürlichen Verlangens des Menschen nach Gott unmittelbar konfrontieren? Wird er sich davon ohne weiteres überzeugen lassen? In der philosophischen Anthropologie des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts hat es genug Ansätze gegeben, die ein natürliches Verlangen des Menschen nach Gott entweder nicht thematisiert oder sogar ausdrücklich geleugnet haben. So spielt weder in den Anthropologien eines Scheler, Plessner oder Gehlen noch in der impliziten Anthropologie von Heideggers »Sein und Zeit« ein solches Verlangen eine Rolle. Vor allem jedoch bei Marx und Nietzsche wird dieses Verständnis des Menschen schon lange davor mit aller Ausdrücklichkeit verworfen. Wenn die gesellschaftlichen Verhältnisse so wären, dass der Mensch seine natürlichen, endlichen Bedürfnisse uneingeschränkt verwirklichen könnte, würde er nach Marx jegliche Vorstellung der Abhängigkeit von einem höchsten Wesen und damit auch irgendwelcher Bezogenheit auf ein solches Wesen aufgeben. Wenn der Mensch ganz aus seinem Willen zur Macht heraus lebte, wenn er also ganz das Prinzip ständiger und uneingeschränkter Selbststeigerung verfolgen würde, erschiene ihm nach Nietzsche die Ausrichtung menschlichen Verlangens und Strebens auf Gott als Ausdruck eines schwachen Willens, als Ausdruck eines Ressentiments gegen die Willenstarken.

Damit wird deutlich, dass die These vom natürlichen Verlangen des Menschen nach Gott heute einer Legitimation bedarf. Eine solche Legitimation aber möchte ich hier nicht in kritischer Auseinandersetzung mit Marx oder Nietzsche, nicht mit der philosophischen Anthropologie des beginnenden 20. Jahrhunderts, sondern mit Sigmund Freud vornehmen. Die seinem Werk zugrundeliegende Anthropologie stellt m. E. immer noch das interessanteste Gegenmodell zur Theorie eines natürlichen Verlangens des Menschen nach Gott dar, wie sie nicht nur Augustinus vertreten hat, sondern nach ihm auch Denker wie Thomas von Aquin, Kierkegaard oder Blondel. Auch wenn es in manchen Kreisen Mode geworden ist, sich abschätzig über Freud zu äußern, auch wenn unter Philosophen geradezu eine Antifreudstimmung aufgekommen ist – vielleicht nicht vergleichbar mit der nicht enden wollenden Antihegelkampagne der sprachanalytischen Philosophie,

6. Ebd., X.20.

aber doch gerade von dieser Seite her kommend deutlich spürbar –, halte ich Freud nach wie vor für ein Monument der abendländischen Geistesgeschichte, an dem man nicht ohne weiteres vorbeikommt, und ich sehe in der seiner Psychoanalyse zugrunde liegenden Anthropologie eine Infragestellung des metaphysischen Menschenbildes, an die insbesondere diejenige von Nietzsche m. E. nicht heranreicht. Freud war zwar kein systematisch denkender Philosoph, seine Theorien sind grundsätzlich Versuche einer Erklärung psychopathologischer Fälle, d. h. sie sind grundsätzlich klinisch orientiert und von daher in ihrer Systematik nur fragmentarisch, dennoch hat Freud auf der Ebene einer psychologischen Anthropologie ein Modell von beeindruckender Konsistenz erarbeitet. Der Grundgedanke von Freuds Religionskritik besteht wie bekannt darin, die Religion bzw. die Sehnsucht des Menschen nach Gott als einen Fall von infantiler Sublimierung zu entlarven, die erwachsenem, vernunftbestimmtem Menschsein nicht würdig ist. In kritischer Auseinandersetzung mit Freuds Kultur- und Religionsverständnis möchte ich im Folgenden aufzeigen, dass die religiöse Ausrichtung des Menschen auf eine höchste, vollkommene Wirklichkeit, die wir Gott nennen, im Gegenteil als genuiner Ausdruck der menschlichen Triebnatur verstanden und Freuds Ansatz auf diese Weise zum klassischen Gedanken eines natürlichen Verlangens des Menschen nach Gott zurückgeführt werden kann. In einem ersten Teil werde ich die an sich bekannten Grundlagen von Freuds Anthropologie möglichst knapp skizzieren,⁷ um dann in einem zweiten Teil, im Sinne einer Vertiefung aufzuweisen, dass Freuds Ansatz – logisch zu Ende gedacht – von einer Anthropologie des natürlichen Verlangens des Menschen nach Gott nur einen, allerdings einen entscheidenden Schritt entfernt bleibt, einen Schritt, den Freud eigentlich hätte machen können.

I. Teil

1. Die menschliche Psyche und das Streben nach dem Glück

Freuds Anthropologie gründet in der Vorstellung einer radikalen Trennung zwischen einer Triebnatur, die den Menschen vom Tier nicht wesentlich unterscheidet, und die er Es nennt – ich beziehe mich hier ausschließlich auf seine zweite Theorie der menschlichen Psyche, wie er sie in seinem Werk »Das Ich und das Es« von 1923 entfaltet⁸ –, und einem Vermögen der Kontrolle über diese Triebnatur, welches Freud Ich nennt und das mit dem klassischen Begriff der Vernunft in Verbindung gebracht wird. Das Es steht genauer besehen für die Gesamtheit der

7. Ich wiederhole in diesem Teil weitgehend, was ich schon in meinem Aufsatz »Menschliche Psyche und Gottesverhältnis: Kierkegaard versus Freud«, in: *Theologie und Philosophie* 78 (2003), 509-530 zu Freud dargelegt habe.

8. Vgl. näher hierzu *Th. Köhler, Das Werk Sigmund Freuds*, Bd. 2, Heidelberg 1993, 328-339.

Triebe. Diese Triebe sind ungeordnet und bilden keine Einheit. Sie sind zudem unbewusst und entziehen sich der Kontrolle des Ich. Sie bilden ein ungeordnetes Ganzes von »unbeherrschbaren Mächten« (XIII 251).⁹ Der dominierende Trieb im Es ist der Sexualtrieb, die sogenannte Libido. Ab den 20er Jahren kommt im Rahmen der Unterscheidung von Lebens- und Todestrieb, auf die hier nicht ausführlich eingegangen zu werden braucht, auch noch der Aggressionstrieb als ein besonderer, gegenüber dem Sexualtrieb selbständiger Trieb zur Aggression und Destruktion hinzu (XIV 476 ff.). Dem Es steht das Ich gegenüber: »Das Ich repräsentiert, was man Vernunft und Besonnenheit nennen kann, im Gegensatz zum Es, welches die Leidenschaften enthält« (XIII 253). Genauer besehen wird das Ich von Freud als die Instanz der Regulation und Adaptation an die Wirklichkeit, an die Außenwelt angesehen. Es vollzieht das sogenannte Realitätsprinzip (XIII 252). D. h., während die Triebe dem Lustprinzip entsprechend danach drängen, das Triebziel, die Triebbefriedigung auf kürzestem Weg, d. h. ohne Rücksichten zu erreichen, versucht das Ich einerseits die Triebe so zu beherrschen, dass sie sich den Bedingungen, die von der Außenwelt auferlegt werden, anpassen, andererseits die Außenwelt so zu verändern, dass sie den Bedürfnissen der Es-Triebe gerecht wird (XIII 286).

Freud differenziert sein Modell wie bekannt noch weiter, indem er neben dem Ich noch ein Über-Ich einführt. Dieses Über-Ich verkörpert zunächst einmal »die Summe aller Einschränkungen, denen das Ich sich fügen soll« (XIII 147). D. h. das Ich verhält sich zum Über-Ich wie zu einem Gesetz, welches nicht überschritten werden darf,¹⁰ welches das Ich zensiert. Es übt u. a. die Funktion des Gewissens aus (XV 65). Zudem verkörpert es aber auch das Ich-Ideal. Es ist, so Freud, das Idealvorbild, »worauf alles Streben des Ich abzielt« (XIII 390).

Doch bleiben wir zunächst bei der einfachen Gegenüberstellung von Es und Ich. Das Verhältnis von Es und Ich stellt Freud sich grundsätzlich wie folgt vor. Die menschliche Psyche war genetisch gesehen zunächst nur Es. Das Ich aber hat sich aufgrund der Notwendigkeit für die Psyche, sich auf die Außenwelt zu beziehen, entwickelt. Das Ich ist »der durch den direkten Einfluss der Außenwelt (...) veränderte Teil des Es« (XIII 252; vgl. XV 81 f.; XVII 68). Dabei ist das Ich etwas vom Es Abgehobenes, und zwar so, dass es dem Es nur »oberflächlich aufsitzt« (XIII 251). Dies hat einerseits zur Folge, dass die ganze im Menschen vorhandene psychische Energie aus den Trieben hervorgeht und das Ich zur Verwirklichung seiner Ziele sich der Triebenergie des Es bedienen muss, es bedeutet weiter, dass zwischen Ich und Es keine harmonische, organische Verbindung besteht. Es führt aber vor allem dazu, dass das Ich bzw. die im Ich wirksame Vernunft dem Glück des Menschen wesentlich entgegensteht. In der Schrift

9. Ich zitiere nach S. Freud, *Gesammelte Werke*, hrsg. von A. Freud, 18 Bde., Frankfurt/M. 1999 ('1952).

10. Vgl. J. Laplanche/J.-B. Pontalis, *Das Vokabular der Psychoanalyse*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1972, 541.

»Das Unbehagen in der Kultur« von 1930 geht Freud ganz klassisch davon aus, dass alles menschliche Streben grundsätzlich ein Streben nach dem Glück ist. Das höchste Glück für den Menschen aber wäre seiner Auffassung nach, dass er dem Lustprinzip gemäß ganz der Befriedigung seiner Triebbedürfnisse nachgehen könnte. Die höchste Form von Glück sieht Freud in der Befriedigung des Sexualtriebes. Sie vermittele dem Menschen »die stärkste Erfahrung einer überwältigenden Lustempfindung« (XIV 441), der gegenüber alle anderen Gegenstände, auf die der Mensch sein Streben noch richten könnte, nur eine »gedämpfte« Befriedigung hervorbringen könnten (XIV 438). Sein Glück könnte der Mensch also nur verwirklichen, wenn er seine animalische Triebnatur ganz ausleben, wenn er rein nach dem Lustprinzip handeln könnte. Das Realitätsprinzip, nach dem das Ich handelt, stört nur.

Das Programm des Lustprinzips ist jedoch nicht durchführbar, »alle Einrichtungen des Alls widerstreben ihm«, wie es bei Freud heißt (XIV 434). Was uns an seiner Verwirklichung hindert, was uns bei einem Versuch der Verwirklichung schnell ins Unglück stürzen würde, ist genauer besehen dreierlei: »Die Übermacht der Natur, die Hinfälligkeit unseres eigenen Körpers und die Unzulänglichkeit der Einrichtungen, welche die Beziehungen der Menschen zueinander in Familie, Staat und Gesellschaft regeln« (XIV 444). Statt sein ganzes Trachten auf die Verwirklichung seiner höchsten Lustempfindungen zu konzentrieren, muss der Mensch daher, um in seiner Umwelt und in seinem Verhältnis zu anderen Menschen zumindest ein gewisses Maß von Glück zu erreichen, teilweise auf die Erfüllung seiner Triebwünsche verzichten und seine Energie auf andere Ziele ablenken, d. h. insbesondere seine Triebenergie dazu verwenden, sich gegenüber der Natur und den Mitmenschen abzusichern. Dazu dient ihm sein Ich, das ja für die Beziehung des Menschen zu seiner Umwelt zuständig ist, und darauf ist zurückzuführen, dass der Mensch nicht allein die unmittelbaren Ziele seiner Triebnatur verfolgt, sondern sein Streben auch noch auf andere Ziele richtet, d. h. dass er Tätigkeiten vollzieht, deren Resultat Freud unter dem Begriff der Kultur zusammenfasst. Kultur definiert Freud als »die ganze Summe der Leistungen und Einrichtungen (...), in denen sich unser Leben von dem unserer tierischen Ahnen entfernt und die zwei Zwecken dienen: dem Schutz des Menschen gegen die Natur und der Regelung der Beziehung der Menschen untereinander« (XIV 448f.).

2. Triebnatur und Kultur

Wie aber ist das Verhältnis von Triebnatur und kulturellen Hervorbringungen zu denken? Um dies zu verdeutlichen, muss zunächst diejenige Situation ins Auge gefasst werden, in welcher nach Freud jeder Mensch im Alter von drei bis fünf Jahren die für sein Leben grundlegende Erfahrung eines erzwungenen Verzichts

auf die Erfüllung seiner Triebwünsche macht. Gemeint ist der sogenannte Ödipuskomplex.

Im vorödipalen Stadium befindet sich das Kind in folgender Lage: In ihm ist von Geburt an der Sexualtrieb rege, der allerdings zunächst noch kein Sexualobjekt kennt. Das erste, vom Kind selbst unterschiedene Objekt aber, auf das sich der Sexualtrieb richtet, sind die ersten Bezugspersonen des Kindes. Es ist, insbesondere beim männlichen Kind, auf das ich mich hier beschränke, weil es beim Mädchen komplexer ist, die Mutter. Der kleine Junge hat aber nicht nur eine vom Sexualtrieb bestimmte Beziehung zu seiner Mutter, er steht zugleich in einer besonderen Beziehung zu seinem Vater. Während er nämlich die Mutter zum Objekt nimmt, das er besitzen möchte, erhebt er den Vater zu einem Ideal, das er sein möchte. Freud nennt diesen zweiten Aspekt Identifizierung. Identifizierung bedeutet – ich werde darauf im zweiten Teil noch genauer zurückkommen –, jemanden zu einem Ideal nehmen, das man selbst sein möchte (vgl. XIII 115 f.).

Beide Beziehungen bestehen zunächst eine Weile nebeneinanderher, ohne in Konflikt miteinander zu geraten, bis die sexuellen Wünsche nach der Mutter stärker werden und der kleine Junge anfängt wahrzunehmen, dass der Vater diesen Wünschen ein Hindernis ist (XIII 260). D. h., irgendwann merkt er, dass es Situationen gibt, wo die Mutter ihre Liebe weg von ihm dem Vater zuwendet (XIII 395). Er will dann die Mutter für sich allein haben, empfindet die Anwesenheit des Vaters als störend (XI 344). Von da an aber wird die Vateridentifizierung ambivalent. Nach wie vor identifiziert sich das Kind mit dem Vater als einem Ideal, dem es zärtlich zugewandt ist, aber zugleich entsteht Aggression gegen den Vater, d. h. der unbewusste Wunsch, seinen Vater zu beseitigen, ihn wie König Ödipus in der Tragödie von Sophokles zu töten (XIII 260).

Das Kind kann nun nicht anders als das Objekt seines Begehrens aufzugeben, d. h. Triebverzicht zu leisten. Es kommt gegen die Elternbeziehung nicht an, insbesondere nicht gegen die drohende Autorität des Vaters: Notgedrungen muss es sowohl auf die Mutter als Objekt seiner Libido als auch auf seine unterschwellig rachsüchtige Aggression gegen den Vater verzichten (XIV 488 f.). Es hilft sich nun aus seiner schwierigen Situation heraus, indem es einerseits von der Mutter ablässt, andererseits die unangreifbare Autorität des Vaters verinnerlicht, und zwar verinnerlicht, indem es diese Autorität zum Über-Ich macht. D. h., es entsteht im Kind das Über-Ich als eine innere Instanz, die an die Stelle der äußeren Autorität des Vaters tritt. Das Über-Ich ist die verinnerlichte Elterninstanz, die von da an als Gewissen und als Ideal über das Ich herrscht (XIII 263).

Durch diese Verinnerlichung bewältigt das Kind den Ödipuskomplex. Es verdrängt jedoch nicht nur den auf die Mutter gerichteten Sexualtrieb, leistet nicht nur Triebverzicht, sondern lenkt von nun an zugleich die früher auf die Mutter gerichtete Triebenergie, die ja nicht einfach verschwindet, auf nicht sexuelle Objekte ab, d. h. es sublimiert. Freud: »Man nennt diese Fähigkeit, das ursprünglich

sexuelle Ziel gegen ein anderes, nicht mehr sexuelles, aber psychisch mit ihm verwandtes, zu vertauschen, die Fähigkeit zur Sublimierung« (VII 150). Mit anderen Worten: Neben den Triebregungen, die unmittelbar auf ihr eigentliches Triebziel, etwa den sexuell begehrten Gegenstand gerichtet sind, gibt es jetzt verstärkt Triebregungen, die durch das Ich, das sich der Triebe bedient, von ihrem eigentlichen Triebobjekt abgelenkt werden.

Kultur ist nun nichts anderes als einerseits ein Ausdruck von Triebverzicht und der damit verbundenen Verinnerlichung von Aggression, andererseits von Sublimierung des Sexualtriebes wie sie bei der Bewältigung des Ödipuskomplexes stattfindet. Die Verinnerlichung von Aggression ist wie folgt zu verstehen: Um der Aggression untereinander zu entgehen, schließen die Menschen sich zu Gemeinschaften, Gesellschaften, Staaten zusammen. Die Macht dieser Gemeinschaft stellt sich als »Recht« der Macht des Einzelnen, die als »rohe Gewalt« verurteilt wird, entgegen (XIV 454f.). Das Recht ist gewissermaßen die Verinnerlichung der Aggression gegen den Anderen und wird dann vom Einzelnen als Aggression gegen sich selbst erfahren. D.h., so wie in früher Kindheit die Aggression gegen den Vater verinnerlicht wird, so dass es zur Entstehung des Über-Ich kommt, das diese Aggression verbietet und, wie Freud ausführt, zugleich gegen das eigene Ich richtet, so wird auch durch die Kultur der allgemeine Aggressionstrieb des Menschen verinnerlicht, führt zur Erstarkung des Über-Ich, zu einer Art Kultur-Über-Ich, das die Aggression nun von innen her gegen das Ich selbst richtet (XIV 482).

Zugleich ist kulturelle Tätigkeit ganz wesentlich das Resultat sublimierter Triebregungen. D.h. die aufgrund des Triebverzichts freibleibende Triebenergie wird auf nichtsexuelle Ziele abgelenkt. Freud hat leider keine zusammenhängende Theorie der Sublimierung entwickelt. Insbesondere hat er nie genau bestimmt, was alles unter eine sublimierte Triebregung fällt. Er erwähnt vor allem die wichtigsten geistigen Regungen des Menschen, vornehmlich den Schaffensdrang des Künstlers und den Erkenntnisdrang des Wissenschaftlers (XIV 438). Doch man muss wohl verallgemeinern und sagen, dass neben Triebverzicht die von ihrem ursprünglichen Ziel abgelenkte Triebenergie die treibende Kraft für alle kulturelle Tätigkeit des Menschen ist. D.h., Sublimierung findet immer dann statt, wenn das menschliche Streben sich statt ursprünglich auf sexuelle Triebobjekte auf kulturelle Güter richtet. Da aber dem Menschen das alleinige Ausleben der unmittelbaren Triebe bzw. die Verfolgung des bloßen Lustprinzips nicht möglich ist, sind, insbesondere was den Sexualtrieb betrifft, sublimierte Triebregungen unumgebar. Sie leisten einen unverzichtbaren Beitrag zur Stabilisierung der Verhältnisse Mensch-Natur und Mensch-Mensch.

Dennoch bleibt Sublimierung immer ein inferiorer Ersatz für den unmittelbaren Sexualtrieb und dessen Befriedigung durch das Sexualobjekt (vgl. XIV 432f.). Von daher gibt es für Freud auch kein Streben im Menschen, das in sich auf geistige, bzw. gegenüber dem reinen Sexualtrieb »höhere« Ziele gerichtet und

für die Verwirklichung von Kultur zuständig wäre. Ausdrücklich verneint wird die Existenz eines über die rein animalische Triebnatur ursprünglich hinausreichenden, auf nicht sexuelle Objekte gerichteten Verlangens – Freud spricht in »Jenseits des Lustprinzips« von einem Trieb zur Vervollkommnung: »Vielen von uns mag es (...) schwer werden, auf den Glauben zu verzichten, dass im Menschen selbst ein Trieb zur Vervollkommnung wohnt, der ihn auf seine gegenwärtige Höhe geistiger Leistung und ethischer Sublimierung gebracht hat (...). Allein ich glaube nicht an einen solchen inneren Trieb und sehe keinen Weg, diese wohlthuende Illusion zu schonen. Die bisherige Entwicklung des Menschen scheint mir keiner anderen Erklärung zu bedürfen als die der Tiere, und was man an einer Minderzahl der menschlichen Individuen als rastlosen Drang zu weiterer Vervollkommnung beobachtet, lässt sich ungezwungen als Folge der Triebverdrängung verstehen« (XIII 44).

3. Religion als Vatersehnsucht

Wie ist nun die Religion in diese Theorie der psychischen Genese kultureller Hervorbringungen einzuordnen? Das Verhältnis von Kultur und Religion bestimmt Freud wie folgt. In »Die Zukunft einer Illusion« nennt er die Religion »das vielleicht bedeutsamste Stück des psychischen Inventars einer Kultur« (XIV 355). Religion ist also zunächst einmal ein Bestandteil der Kultur. Man könnte sich daher vorstellen, dass Freud auch der Gestaltung des Lebens gemäß gewissen religiösen Vorstellungen in der Hinsicht einen positiven Sinn verleiht, dass er sie als ein Stück notwendigen Triebverzichts und Ablenkung des Sexualtriebes auf nicht-sexuelle Objekte versteht. Freud beurteilt die Religion jedoch ganz anders. Er sieht in ihr eine verwerfliche Form von Kultur, die es um der Kultur und der menschlichen Psyche willen zu überwinden gilt (XIV 358).

Der Grund dafür ist, dass die Religion für ihn Ausdruck eines infantilen Bedürfnisses ist. Auch Freud versteht unter Religion wesentlich das, wodurch der Mensch sich in ein Verhältnis zu Gott versetzt. Warum aber ist ein solches Gottesverhältnis infantil? Das Fundament seiner Religionskritik ist bekannt: Religiöse Vorstellungen, insbesondere Gottes- oder Göttervorstellungen entstehen aus dem »Bedürfnis, die menschliche Hilflosigkeit erträglich zu machen« (XIV 340), die menschliche Hilflosigkeit angesichts der Gefahren der Natur und des Schicksals sowie angesichts der Schädigungen, welche die menschliche Gesellschaft ihm zufügen kann. Was aber tut der religiöse Mensch gegen dieses Gefühl der Hilflosigkeit? Er erfindet die Vorstellung einer sorgsam Vorsehung über sein Leben, die etwaiges Versagen in diesem Leben in einer jenseitigen Existenz wieder gutmachen wird. Diese Vorsehung aber könne sich der gemeine Mann, so Freud, nicht anders als in der Person Gottes als eines großartig erhöhten Vaters vorstellen (XIV 431). Mit anderen Worten: Die Wurzel des religiösen Bedürfnisses

ist die Vatersehnsucht (XIV 344). Der hilfsbedürftige Mensch vermenschlicht die der Natur und dem Schicksal zugrundeliegende Kraft zu einem schutzgebenden Vater, und verleiht ihr aufgrund der Übermacht der Natur und des Schicksals den Charakter eines Gottes.

Ein solches Verhalten des erwachsenen Menschen aber ist infantil, denn es reproduziert nur auf anderer Ebene das Verhalten des hilflosen Kindes, das bei den Eltern Schutz sucht und dabei die Eltern idealisiert. Der erwachsene Mensch, der an Gott glaubt, verlängert nur dieses infantile Bedürfnis nach Schutz (XIV 352). Er ersetzt gewissermaßen den realen Vater als Ziel des kindlichen Schutzbedürfnisses durch einen imaginären. In gewisser Weise wird die kindliche Vatersehnsucht sublimiert. Religion ist genauer noch ein Rückfall des Individuums hinter die Verinnerlichung der Autorität des Vaters. Wir hatten gesehen: Der Ödipuskomplex wird beim kleinen Jungen dadurch überwunden, dass er sein erstes Sexualobjekt, die Mutter, aufgibt und sich mit der Autorität des Vaters so identifiziert, dass er sie verinnerlicht, dass sie zu einer innerpsychischen Instanz, zum Ich-Ideal oder Über-Ich wird. Dieses Über-Ich übt dann insbesondere die Funktion des Gewissens aus. Es gibt jedoch nach Freud im Grunde genommen zwei Stufen von Gewissen, denn auch das Kleinkind, in dem es noch kein Über-Ich gibt, hat schon eine Form von Schuldgefühl. Das Schuldgefühl ist hier jedoch wesentlich Angst vor dem Liebesverlust der Bezugsperson. Verliert das Kind die Liebe der Bezugsperson, so setzt es sich der Gefahr aus, von ihr bestraft zu werden. D. h., das Schuldgefühl besteht hier nur so weit, wie die Beziehung zur Bezugsperson in Gefahr ist. Menschen, die nur diese Form von Schuldgefühl kennen, und das sind nach Freuds Auffassung nicht unbedingt nur Kleinkinder, gestatten es sich von daher regelmäßig, das Verbotene auszuführen, solange die Bezugspersonen nichts davon erfahren, solange sie nicht entdeckt werden. D. h., das Schuldgefühl ist hier allein Ausdruck der Angst vor einer äußeren Autorität. Wenn hingegen – zweite Stufe des Gewissens – die äußere Autorität von Eltern oder anderen Bezugspersonen durch die Aufrichtung eines Über-Ich verinnerlicht wird, und das geschieht durch die Verarbeitung des Ödipuskomplexes, wird das Gewissen auf eine neue Stufe gehoben. Jetzt entfällt die Angst vor dem Entdecktwerden, denn vor dem Über-Ich kann sich nichts verbergen, auch Gedanken nicht (XIV 483f.). Jetzt entfällt vor allem auch jede Bezogenheit auf eine äußere Autorität.

Die erste, die »infantile Stufe des Gewissens«, wie Freud selbst sie nennt (XIV 486), besteht nun aber auch nach Bewältigung des Ödipuskomplexes in jedem Individuum als eine Art Überbleibsel neben der höheren Form von Gewissen fort. Das religiöse Gewissen ist damit nichts anderes als eine Art Verlängerung der infantilen Stufe des Gewissens. Es bleibt an eine äußere Autorität gebunden, indem es sich auf Gott als Ersatz für die Vaterinstanz bezieht (ebd.). Beim religiösen Gewissen ist die äußere Autorität noch nicht vollständig verinnerlicht, der Prozess der Verinnerlichung noch nicht abgeschlossen. Der Mensch kann aber

nicht, so Freud, »ewig Kind bleiben« (XIV 373). Er muss sich, wenn er vernunftbestimmt leben will, von Verhaltensweisen, welche die Vernunft infantilen Bedürfnissen unterordnen, emanzipieren. Wahre Kultur kann gewissermaßen nur darin bestehen, die religiöse Vaterinstanz durch das Kultur-Über-Ich zu ersetzen und die religiöse Vatersehnsucht durch ein Streben nach Kultur, das nicht Ausdruck einer infantilen Form von Schutzbedürfnis ist.

II. Teil

Im zweiten Teil meiner Ausführungen möchte ich nun aus Freuds Ansatz einen Aspekt herausgreifen, nämlich sein Verständnis von Idealisierung, um an den Punkt heranzuführen, wo dieser Ansatz über sich hinausweist und wieder zur klassischen Anthropologie eines natürlichen Verlangens des Menschen nach Gott zurückführt. Dabei gilt es zunächst, Freuds Verständnis von Idealisierung und deren Bedeutung für die Hervorbringung von Kultur zu klären, um dann über eine Korrektur von Freuds Bestimmung des Ideals das Verhältnis von Idealisierung und Religion zu beleuchten.

1. Ichlibido und Kultur

Kommen wir noch einmal auf die frühkindliche Kind-Elternbeziehung zurück. Wenn man davon ausgeht, dass der Sexualtrieb von Beginn an im Menschen wirksam ist und sehr bald so weit zu sich selbst erwacht, dass er sich auf ein erstes Objekt richtet, ist es unmittelbar einsichtig, dass der kleine Junge, wie Freud es beschreibt, die Mutter zum ersten Sexualobjekt macht. Stellen wir uns jetzt jedoch die Frage: Wie ist die Identifizierung zu verstehen, die nach Freuds Auffassung parallel dazu der kleine Junge mit seinem Vater vornimmt? Über diese Identifizierung äußert Freud sich wenig ausführlich. Und wie er selbst in der »Neuen Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse« zugibt, ist er mit seinen Ausführungen darüber nicht zufrieden (XV 70).

Ich will zunächst versuchen, Freuds Verständnis von Identifizierung ein wenig zu systematisieren. Der Identifizierungsvorgang besteht genau gesehen aus drei Momenten, die man sich in etwa so vorstellen muss: Der Sohn sieht 1) im Vater etwas, was er auch in sich selbst findet. »Das eine Ich hat am anderen eine bedeutsame Analogie in einem Punkte wahrgenommen« bzw. es besteht »eine Deckungsstelle der beiden Ich« (XIII 118). Der Vater fungiert im Leben des kleinen Jungen 2) als der Schutzgewährende. Der kleine Junge findet sich in seiner Umwelt hilflos und schutzbedürftig wieder und zuerst die Nahrung gebende Mutter, später aber vor allem der Vater gewähren ihm diesen Schutz (XIV 346). Aufgrund dieser Schutzleistung (2. Moment) nun ist der Vater nicht nur wie der

Sohn (1. Moment), sondern er ist zugleich *mehr als* der Sohn, es besteht eine Differenz zwischen dem kleinen Jungen und dem Vater. Er findet sich selbst in jemand wieder, der zugleich stärker ist als er selbst. Erst das dritte Moment aber ist der Vorgang der Identifizierung als solcher. Identifizierung meint dabei, dass der kleine Junge den Vater zu einem Ideal erhebt, welches er selbst werden will. Freud beschreibt dies wie folgt: »Der kleine Knabe legt ein besonderes Interesse für seinen Vater an den Tag, er möchte so werden und so sein wie er, in allen Stücken an seine Stelle treten. Sagen wir ruhig: er nimmt seinen Vater zum Ideal« (XIII 115). Und weiter: »Identifizierung strebt danach, das eigene Ich ähnlich zu gestalten wie das andere zum ›Vorbild‹ genommene« (XIII 116). Das Vorbild wird dabei nicht einfach als das genommen, was es ist, sondern es wird idealisiert. Unter »idealisieren« aber versteht Freud, ein Objekt vergrößern und psychisch erhöhen (X 161).

Entscheidend für unseren Zusammenhang ist nun der dritte Aspekt, und es geht mir diesbezüglich vor allem um die Frage, wie es dazu kommt, dass der kleine Junge seinen Vater zum Ideal erhebt und so sein will wie sein idealisierter Vater. Wie kommt es zu dieser Idealisierung? Ein Szenario, welches den ganzen Identifizierungsvorgang zumIndest indirekt auf den unmittelbaren Sexualtrieb zurückführen würde, wäre folgendes: Der kleine Junge macht von einem gewissen Zeitpunkt an seine Mutter zum ersten Sexualobjekt, spürt aber zugleich, dass der Vater ebenfalls auf die Mutter als Sexualobjekt fixiert ist. D. h. das, was am Vater ist wie er selbst (1. Moment), ist die Sexualbeziehung zur Mutter, und er will werden wie der Vater, weil der Vater in der Beziehung zur Mutter zugleich der Überlegene ist (2. Moment), weil er besseren Zugang zur Mutter hat. Freud selbst erklärt die Identifizierung mit dem Vater allerdings anders. Er löst sie von der sexuellen Objektbesetzung der Mutter völlig los, sie wird sogar als »die früheste Äußerung der Gefühlsbindung an eine andere Person« bezeichnet (XIII 115). Im vorödpalen Stadium bestehen die sexuelle Bindung an die Mutter und die idealisierende Identifizierung mit dem Vater nach Freud »eine Weile nebeneinander, ohne gegenseitige Beeinflussung oder Störung« (XIII 115), eine Weile, d. h. bis es zum Ödipuskomplex kommt. Wenn der kleine Junge sich mit dem Vater identifiziert, ist die Ursache dafür somit nicht die Sexualbeziehung zur Mutter.

Identifizierung hat für Freud durchaus etwas mit der Libido zu tun. In den »Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie« ist von einer prägenitalen Form von Sexualität die Rede – genannt orale bzw. kannibalische Stufe der Libidoentwicklung –, wo die Sexualtätigkeit von der Nahrungsaufnahme noch nicht getrennt ist und das Sexualziel von daher in der Einverleibung des bzw. Identifizierung mit dem Objekt besteht (V 98). Freud nennt diese Art von Identifizierung eine »Vorstufe der Objektwahl« (X 436). Allerdings haben wir es bei dem Wunsch nach Einverleibung mit dem unmittelbaren Sexualtrieb zu tun. Bei der Beziehung des Sohnes zum Vater hingegen, obwohl sie als ein »Abkömmling der ersten oralen Phase der Libidoorganisation« zu verstehen ist (XIII 116), handelt es sich nicht um ein

Verlangen nach unmittelbarer Identifizierung im Sinne einer Einverleibung. Insbesondere durch das Moment der mit der Identifizierung einher gehenden Idealisierung unterscheidet sich das Verlangen nach Identifizierung mit dem Vater von der oralen Identifizierung.

Dem Verlangen nach idealisierender Identifizierung kann somit in keinem Fall direkt der unmittelbare Sexualtrieb zugrunde gelegt werden. Wie aber soll man dieses Verlangen dann erklären? Recht eindeutig heißt es an einer Stelle, der Vater werde zum Vorbild für das Kind »infolge der körperlichen Stärke, die er an ihm wahrnimmt, und der Autorität, mit der er sich bekleidet findet« (XVII 116). Dieser Aussage nach ist die physisch-psychische Überlegenheit des Vaters, also das 2. Moment, die alleinige Ursache für dessen Idealisierung. Tatsächlich wird ja gerade die Genesis der Gottesvorstellung von Freud so erklärt. Aufgrund eines Verlangens nach Schutz personifiziert der Mensch die Naturkräfte zu einem überlegenen Vatergott (XIV 338 ff.). Ist jedoch die Überlegenheit des Vaters – ich komme zurück auf die Sohn-Vater-Ebene – wirklich der ausreichende Grund dafür, daß der Sohn so sein möchte wie sein Vater? Man kommt, um Freuds Ansatz schlüssig zu machen, m.E. nicht umhin, noch ein anderes Moment hinzuzuziehen, das mehr ist als nur ein Verlangen nach Schutz gegenüber den negativen Einwirkungen der Außenwelt, welches rein reaktiv ist. Die Idealisierung muss zugleich auf ein Moment der inneren Triebstruktur, d.h. auf ein unabhängig von allem Schutzbedürfnis gegebenes Verlangen zurückgeführt werden. Anders gesagt: Das 2. Moment, das Mehrsein des Vaters, genügt nicht, es muss auch das 1. Moment, das Gleichsein des Vaters mit dem Sohn berücksichtigt werden.

Ich will zunächst versuchen, Freuds Vorstellung von Idealisierung mit Hilfe seiner Beschreibung eines anderen psychischen Phänomens zu vertiefen, nämlich dem der Verliebtheit. Im Falle der Verliebtheit ist es nach Freud das Sexualobjekt selbst, das idealisiert wird. Hier sind also entgegen der Sohn-Mutter-Vaterbeziehung unmittelbar sexuelle Beziehung und Idealisierung auf ein und dasselbe Objekt gerichtet. Die bei der Verliebtheit gegebene Idealisierung nennt Freud Sexualüberschätzung. Sexualüberschätzung besteht darin, dass der/die Verliebte alle Eigenschaften des Sexualobjekts höher einschätzt als die ungeliebter Personen oder als zu einer Zeit, da es nicht geliebt wurde (XIII 124). Anders gesagt: Das Sexualobjekt wird in der Verliebtheit zugleich zum Sexualideal erhoben (X 168).

Wie kommt es zu dieser Idealisierung? Nehmen wir das Phänomen der Verliebtheit noch genauer in den Blick. Idealisierung besteht zunächst einmal darin, den Gegenstand der Verliebtheit mit Eigenschaften und Qualitäten zu belegen, die er, da er ja überschätzt wird, gar nicht hat oder jedenfalls nicht in dem Maße hat, wie sie ihm zugeschrieben werden. Er/Sie ist die vollkommene Schönheit, der ideale Partner, der bewunderte Held usw. Das aber bedeutet, dass die Triebenergie zwar einerseits unmittelbar auf das reale Sexualobjekt als solches gerichtet ist, dass sie aber andererseits auch auf dasselbe Objekt als ein imaginäres abge-

lenkt wird, welches mit dem Sexualobjekt als solchem nur in der Phantasie des Verliebten übereinstimmt. Anders gesagt: Die Triebenergie, die eigentlich ganz auf das reale Sexualobjekt gerichtet ist, wird teilweise gehemmt und auf ein ideales Objekt abgelenkt, das nichts anderes ist als das reale Sexualobjekt in den idealisierenden Augen des/der Verliebten. Freud selbst drückt es in einem Nachtrag zu »Massenpsychologie und Ich-Analyse« so aus: »Die Verliebtheit beruht auf dem gleichzeitigen Vorhandensein von direkten und zielgehemmten Sexualstrebungen« (XIII 160).

Diese teilweise Ablenkung des Sexualtriebes kommt übrigens der kulturbegründenden Sublimierung sehr nahe, nur dass dort die Ablenkung nicht nur partiell ist, sondern der Sexualtrieb auf ein ganz anderes als ein Sexualobjekt umgelenkt wird. Eine gewisse Analogie zur Verliebtheit weisen auch die von Freud sogenannten sozialen Triebe auf. Hier geht es nicht um eine partielle Ablenkung, sondern darum, dass das Subjekt sich mit einer gewissen Annäherung an die sexuelle Befriedigung begnügt, wie im Fall der Zärtlichkeitsbeziehungen zwischen Eltern und Kindern, den Gefühlen der Freundschaft und den Gefühlsbindungen in der Ehe. Der Sexualtrieb wird auch hier genau wie bei der Verliebtheit nicht auf ein ganz anderes Objekt abgelenkt, aber er wird dennoch davon abgehalten, sein unmittelbares Ziel (die sexuelle Triebbefriedigung) zu erreichen (III 232) und zugleich kommt es auch hier zu Idealisierungen des Gegenstandes.

Was jedoch bewirkt die Ablenkung des unmittelbaren Sexualtriebes auf ein anderes Objekt oder – bei gleichbleibendem Objekt – die Zielhemmung? Was ist verantwortlich für die Idealisierung, die der unmittelbare Sexualtrieb als solcher nicht bewirken kann? Zur Erklärung zieht Freud das Phänomen des Narzissmus heran. Kommen wir kurz auf den frühkindlichen, sogenannten primären Narzissmus bei Freud zu sprechen. Neben der Objektlibido, der Libido, die im Sinne des unmittelbaren Sexualtriebes auf äußere Objekte gerichtet ist, gibt es in der menschlichen Psyche, wie Freud erstmals in »Zur Einführung des Narzissmus« von 1914 ausführt, immer auch eine Ichlibido, eine auf das Ich gerichtete Libido (X 141). Dabei hat diese Ichlibido genetisch gesehen Vorrang vor der Objektlibido: Noch bevor das Kind je seine Libido auf irgendein äußeres Objekt gerichtet hat, befindet es sich schon in einem Zustand der Selbstliebe, in dem die Libido das eigene Ich erfüllt, dieses Ich selbst zum Objekt nimmt. Freud nennt das Ich in seinen früheren Schriften das große Libidoreservoir, das dann ab einem gewissen Zeitpunkt gewissermaßen auf Objekte ausströmt bzw. aus dem sich die Objektliebe erst herausbildet (XI 431; XIV 83). Allerdings ist diese Beschreibung insofern problematisch, als diese Selbstliebe an anderen Stellen schon das Leben des pränatalen Fötus bestimmt (vgl. XIV 161). Dort allerdings gibt es noch kein Ich. Von daher präzisiert Freud in »Das Ich und das Es«: »Zu Uranfang ist alle Libido im Es angehäuft, während das Ich noch in der Bildung begriffen und schwächlich ist« (XIII 275). D. h., das eigentliche Libidoreservoir ist das Es (XIII 258 Anm.). Dennoch ist immer wieder auch von einem postnatalen Narzissmus

die Rede, wo die Libido auf das Ich gerichtet ist. Wie diese beiden Formen von Narzissmus zueinander stehen, wird bei Freud nicht klar. Sein ganzer Narzissmusbegriff ist sehr unpräzise und widersprüchlich.¹¹ Ein auf das eigene Ich gerichteter, postnataler Narzissmus entsteht den Schriften bis 1914 nach, nachdem der Mensch das Stadium des Autoerotismus überwunden hat, wo sich erst einmal nur vereinzelte Sexualtriebe ungebündelt auf vereinzelte Körperteile beziehen. Im Sinne eines Zwischenstadiums zwischen diesem Autoerotismus und der auf äußere Objekte gerichteten Objektlibido haben sich die vorher vereinzelt Sexualtriebe in diesem Stadium zu einer Einheit zusammengesetzt und ein Objekt gefunden, nämlich das eigene Ich, d. h. die Libido richtet sich jetzt auf das gerade konstituierte Ich und ist erst hier im wahren Sinne des Wortes Ichlibido (vgl. IX 109). Allerdings heißt es ein Jahr später in der Schrift »Triebe und Triebchicksale« wiederum, der Narzissmus finde sich im Ich »zu allem Anfang des Seelenlebens«, gemeint ist von Geburt an (X 227). Es gibt über diese verschiedenen Darstellungen des primären Narzissmus hinaus einen sekundären Narzissmus, der eine pathologische Regression von der schon gegebenen Objektlibido zurück zur Ichlibido darstellt.

Der primäre Narzissmus nun, wie immer er genau zu verstehen ist bzw. wo immer genau er anzusiedeln ist, wird von Freud als ein Zustand beschrieben, indem das kindliche Ich sich selbst genügt (vgl. XIII 121). Es bedarf keiner äußeren Objekte. Es ist – auch hier etwas widersprüchlich – entweder ein Zustand der Reizlosigkeit und Objektvermeidung (XIII 146) oder, und diese Auffassung ist die häufigere und m. E. bestimmende, ein Zustand der Selbstzufriedenheit (XI 444), wo das Ich seine Triebe an sich selbst befriedigt, d. h. so, dass das Ich selbst das Lustvolle ist, die Außenwelt das Gleichgültige bzw. die Quelle des Unlustvollen (X 228). Es ist von einer narzisstischen Vollkommenheit die Rede (XIII 161), oder mit Bezug auf den pränatalen Narzissmus von einer seligen Isolation im Intrauterinleben, die im Schlaf jede Nacht wieder heraufbeschworen wird (XI 432). An anderer Stelle wird mit dem primären Narzissmus indirekt ein Zustand des Glücks in Verbindung gebracht (X 168). Es handelt sich zugleich um einen Zustand der Selbstüberschätzung, der Überschätzung der Macht der eigenen Wünsche und Gedanken (X 140), man könnte sagen um einen Zustand naiven Allmachtsgefühls, das wohl auf die Unwissenheit des kindlichen Subjekts bezüglich der Beschaffenheit seiner Umwelt zurückzuführen ist.

In diesem glücklichen Zustand der Bedürfnislosigkeit, was äußere Objekte betrifft, verbleibt die Libido jedoch nicht lange. Das Kind löst sich, das liegt in der Natur seiner Entwicklung, von der primärnarzisstischen Stufe ab und richtet seine Liebe auf Objekte, die von der Außenwelt an es herantreten. Damit soll nicht gesagt sein, dass die Selbstliebe mit der Objektwahl aufhört. Ein gewisses Maß an Selbstliebe bleibt für die ganze Lebenszeit erhalten (XIV 83). Der Mensch ist

11. Vgl. näher dazu *Th. Köhler*, Das Werk Sigmund Freuds (Anm. 8), 27-35.

narzisstisch »auch nachdem er äußere Objekte für seine Libido gefunden hat« (IX 110). Doch einher mit der Zuwendung zur Außenwelt geht der Verlust der Selbstzufriedenheit, der Seligkeit des völlig auf sich selbst bezogenen Subjekts. Wünsche werden nicht erfüllt. Es entstehen Enttäuschungen, und je mehr sich das Kind auf die Außenwelt bezieht, desto schwerer ist es, sie zu ertragen. Die Kultur legt ihm Entbehnungen auf, andere Menschen bereiten ihm Leiden und die Natur fügt ihm Schädigungen zu. Darunter leidet die narzisstische Selbstzufriedenheit und Selbstüberschätzung. Freud drückt es so aus: »Ein ständiger ängstlicher Erwartungszustand und eine schwere Kränkung des natürlichen Narzissmus sollte die Folge dieses Zustandes sein« (XIV 337).

Die hiermit gegebene Entfernung vom primären Narzissmus erzeugt nun Freuds Auffassung nach das intensive Streben, ihn wiederzugewinnen (X 167f.). Dabei äußert sich ein solches Streben darin, dass der Mensch ein Ideal aufrichtet, dem nun die Selbstliebe gilt, die in der Kindheit das wirkliche Ich genoss. D. h. der Narzissmus verschiebt sich – zumindest partiell, da ja ein Rest von primärem Narzissmus immer bestehen bleibt – auf das Ideal, das nun kompensatorisch jene Vollkommenheit widerspiegelt, widerspiegeln soll, die das Ich im Zustand des ursprünglich absoluten Narzissmus besessen hat. Der Mensch projiziert ein Ideal vor sich hin, das zum Ersatz für den verlorenen Narzissmus seiner Kindheit wird. Idealisierung ist demnach für Freud die Übertragung des Zustandes des ursprünglichen Narzissmus auf ein projiziertes Ideal und damit eine Entwicklung der Ichlibido von einem Liebenden Einssein des realen Subjekts mit sich selbst zum Verlangen nach einer Idealität, die es entbehrt, ein Verlangen, welches sich ganz wesentlich darin äußert, dass es mit Bewältigung des Ödipuskomplexes zur Errichtung des Ich-Ideals bzw. Über-Ich führt (X 161; XIII 121; XI 444).

Auch die Idealisierung in der Verliebtheit, auf die ich nun zurückkomme, versteht Freud in diesem Sinne. Der Verliebte idealisiert sein Objekt deshalb, weil er es wie sein eigenes Ich behandelt. Mit anderen Worten: Freud sieht es so, dass das Sexualobjekt einen Anteil des Narzissmus auf sich zieht (XI 433), dass die Idealisierung des Sexualobjektes in der Verliebtheit auf die Übertragung der narzisstischen Vollkommenheit auf das Sexualobjekt zurückzuführen ist (X 154).

Auf diese Weise ist genau besehen aber auch das Verlangen nach idealisierender Identifizierung mit dem Vater zu verstehen, auch wenn Freud selbst dies vielleicht so deutlich nicht ausgesprochen und auch in all seinen Konsequenzen nicht erkannt hat. Das Kind will so sein wie das idealisierte Vorbild des Vaters, weil es auch hier seinen ursprünglichen Narzissmus auf den Vater überträgt, weil in der Vaterliebe ein Stück übertragene Selbstliebe steckt. Der Vater ist (1. Moment) so wie das Kind selbst. So spricht Freud in einem Brief durchaus auch bezüglich der Kind-Eltern-Beziehung von einer »frühkindlichen Überschätzung« des Vaters (XVI 256), die wohl auch jeder Vater nachvollziehen kann. Er ist für das Kleinkind der Beste, der Größte, der Stärkste usw. Die physisch-psychische Überlegenheit des Vaters, dessen körperliche Stärke und Autorität (2. Moment)

vermögen vielleicht den Respekt des Schutzwährenden hervorzurufen, aber nicht diese völlig übertriebene Einschätzung, die den Vater zu einem Ideal macht, welches das Kind auch werden möchte. Dies ist nur dadurch erklärbar, dass hier zugleich eine Projizierung der kindlichen Selbstliebe stattfindet.¹²

Die idealisierende Ichlibido spielt damit eine entscheidende Rolle bei Triebäußerungen, die sich nicht auf die unmittelbare Objektlibido reduzieren lassen. Das aber legt nahe, dass die idealisierende Ichlibido auch allen sublimierten Triebregungen und damit allen kulturellen Hervorbringungen des Menschen zugrunde gelegt werden muss. Freud selbst hat auf diese Möglichkeit ausdrücklich hingewiesen, indem er sich in »Das Ich und das Es« die Frage stellt, »ob nicht alle Sublimierung durch die Vermittlung des Ichs vor sich geht, welches zunächst die sexuelle Objektlibido in narzisstische verwandelt, um ihr dann vielleicht ein anderes Ziel zu setzen« (XIII 258)¹³. Gerade mit Blick auf meine Ausführungen zur Idealisierung im Liebender-Geliebte- bzw. Vater-Sohn-Verhältnis macht diese Hypothese Sinn: Idealisierende Ichlibido ist immer da am Werk, wo eine wie auch immer geartete Ablenkung vom unmittelbaren Sexualobjekt bzw. vom sexuellen Triebziel stattfindet. Man kann daher durchaus verallgemeinernd sagen: Alle Ablenkung von der Objektlibido hat mit der Ichlibido zu tun, alles Verlangen, was nicht unmittelbar Objektlibido ist, gründet in der Ichlibido oder ist Rückführung von der Objektlibido auf die Ichlibido, um dann möglicherweise auf ein ganz anderes Objekt als ein sexuelles oder als das Ich selbst gelenkt zu werden, auf kulturelle, künstlerische oder wissenschaftliche Hervorbringungen oder aber, auch das ist möglich und Bestandteil der Kultur, wenn auch bei Freud negativ belegt, auf die religiöse Beziehung zu Gott. Der Ursprung der Kultur insgesamt wäre damit die Ichlibido bzw. eine Sublimierung von Ichlibido, nicht unmittelbar von Objektlibido¹⁴. Wo Ichlibido ist, da findet aber immer auch ein Vorgang der

12. Gerade bezüglich der Religion ist Freud allerdings in der Schrift »Das Unbehagen in der Kultur« merkwürdigerweise nicht bereit, diese Einheit von Schutzsuche und Idealisierung als Motivation für die Gottesvorstellung anzuerkennen. Er ist nicht bereit, den Anteil des Narzissmus an religiösen Vorstellungen als etwas primär zur Religion Dazugehöriges anzusehen. Die These seines Freundes Romain Rolland, die eigentliche Quelle der Religiosität sei ein »ozeanisches Gefühl« der Unbegrenztheit (XIV 422), deutet Freud durchaus in Analogie zur Übertragung des Narzissmus auf äußere Objekte als ein Streben nach »Wiederherstellung des uneingeschränkten Narzissmus«, weigert sich aber, dies als ein primäres Moment von Religion anzuerkennen. Er beschränkt sich darauf, die Religion als infantile Vatersehnsucht, verursacht durch die »Angst vor der Übermacht des Schicksals«, also als Sehnsucht nach Schutz zu verstehen, und er ist der Auffassung, das ozeanische Gefühl sei lediglich »nachträglich in Beziehungen zur Religion geraten« (XIV 430). Gerade die Einheit von Idealisierung und Schutzbedürfnis wie sie bei der Kind-Vater-Beziehung gegeben ist, muss aber, wenn die hier dargestellte Herleitung richtig ist, konsequenterweise auch auf die Religion übertragen werden. Diese Einheit liegt auch der Korrektur des Freudschen Religionsverständnisses, die ich im Folgenden vornehme, zugrunde.

13. Vgl. J. Laplanche/J.-B. Pontalis, Das Vokabular der Psychoanalyse (Anm. 10), 480.

14. Vgl. H.-J. Roth, Narzissmus. Selbstwerdung zwischen Destruktion und Produktivität, Weinheim 1990, 56.

Idealisierung statt. Auf diese Weise erweist sich die Idealisierung als ein aller Sublimierung und damit aller kultureller Hervorbringung zugrunde liegendes Moment.

2. Idealität und Religion

Ich habe in einem ersten Schritt versucht darzulegen, inwiefern die Freudsche Idealisierung als ein Produkt der Ichlibido anzusehen ist, und inwiefern man Freud so auslegen kann, dass alle kulturellen Hervorbringungen des Menschen in dieser idealisierenden Ichlibido gründen. Kommen wir jetzt zum zweiten Schritt meiner Überlegungen. Freud weigert sich in »Das Unbehagen in der Kultur« ausdrücklich, die Entstehung der Vorstellung des Vatergottes als eine Übertragung der Selbstliebe auf diesen Gegenstand zu verstehen. Er ist höchstens bereit, dies als ein sekundäres Element bei der Entstehung der Gottesvorstellung anzusehen. Primär sei allein die Sehnsucht nach Schutz (XIV 430)¹⁵. Auch wenn wir jetzt davon ausgehen müssen, dass, wenn man Freuds Ansatz konsequent zu Ende denkt, entgegen dieser Aussage auch bei der Entstehung der Gottesvorstellung die Übertragung der Selbstliebe auf den projizierten Gegenstand wesentlich mit im Spiel sein muss, ändert dies zunächst einmal nichts daran, dass die Gottessehnsucht als eine infantile Sublimierung der ursprünglichen Vatersehnsucht anzusehen ist, die mit der Verinnerlichung der Vaterinstanz zum Über-Ich eigentlich überflüssig wird. An dieser Auffassung ändert sich erst etwas, wenn man Freuds Behauptung, das Verlangen der Ichlibido nach Idealität sei Ausdruck einer Sehnsucht zurück nach dem primären Narzissmus hinterfragt. Versuchen wir daher, das menschliche Verlangen nach Idealität noch ein wenig genauer zu beschreiben. Freud selbst kommt uns diesbezüglich kaum mehr zu Hilfe. Genau darin aber liegt m. E. auch das Problem: Die Verbindung, die Freud zwischen Idealisierung und Narzissmus herstellt, greift zu kurz, und das hängt mit Freuds Verwendung des Begriffs des Ideals zusammen.

Es fällt nämlich auf, dass Freud die Begriffe »Ideal« und »Idealisierung« im Prinzip nur als relative Begriffe verwendet, d. h. der Begriff des Ideals eigentlich mit dem Begriff des Vorbildes gleichgesetzt wird.¹⁶ Vorbilder besitzen Eigenschaften, die das auf ein Vorbild gerichtete Subjekt nicht hat, und die dieses Subjekt bewundert und für sich zu verwirklichen sucht. Der Vater etwa ist Vorbild, weil er körperlich stärker ist und eine Autorität besitzt, die das Kind nicht hat (XVII 116). Das Vorbild erweist sich dabei aber meist nur als komparativ besser als das Subjekt, das sich auf dieses Vorbild richtet. Es ist nicht gesagt, daß es absolut gesehen nicht noch ein viel besseres Vorbild gibt bzw. dieses Vorbild stellt nicht eine Voll-

15. Siehe Anm. 12.

16. Ähnlich E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1959, 190.

kommenheit schlechthin derjenigen Eigenschaften dar, auf die das idealisierende Subjekt es abgesehen hat. Der Begriff des Ideals aber meint mehr als der des Vorbildes. Ein Ideal im strengen Sinne des Wortes steht grammatikalisch gesehen für den Superlativ, d. h. ist ein vollkommenes, unübertreffbares Exemplar, etwa die höchst mögliche Verwirklichung einer Eigenschaft oder sogar eine platonische Idee, d. h. ein Ideal, das sich jeder lebensweltlichen Konkretisierung entzieht. Es ist nun völlig klar, dass die Idealisierungen, die das gewöhnliche Subjekt im konkreten Leben vornimmt, indem es äußere Objekte oder sein Über-Ich mit Idealität belegt, meist Gegenstände von relativer Idealität sind: der eigene, ganz gewöhnliche Vater, die Geliebte, die einem, sagen wir, zufällig über den Weg gelaufen ist. Zugleich aber kommt gerade in der Vater-Überschätzung oder in der Sexualüberschätzung von geliebten Personen, wie auch bei Freud selbst immer wieder deutlich wird, das Verlangen nach einem Ideal im Sinne eines Superlativs zum Ausdruck: Der Vater ist für das Kind der Beste, Größte, Stärkste von allen; die Geliebte wird durch den Liebenden als die schönste und/oder liebenswürdigste überhaupt projiziert.¹⁷ Das aber ist ein Indiz dafür, dass sich das idealisierende Subjekt tendenziell nach der höchsten ihm bekannten Verwirklichung der von ihm idealisierten Eigenschaften sehnt, ja dass das menschliche Verlangen nach Idealität letztlich auf eine absolute Idealität im Sinne einer platonischen Idee ausgerichtet ist, dass das Ziel der Ichlibido also im Grunde genommen Ideale im strengen Sinne des Wortes sind.

Ich möchte diese Annahme durch folgende Überlegung untermauern. Der entscheidende Grund dafür, dass der Mensch überhaupt zu so etwas wie Idealisierung fähig ist, kann nur das menschliche Vorstellungsvermögen sein. Das menschliche Vorstellungsvermögen zeichnet sich zunächst einmal dadurch aus, dass es einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart vorzustellen vermag. Diese klassische Definition von Kant¹⁸ reicht jedoch noch nicht aus, um die eigentliche Spezifik des menschlichen Vorstellungsvermögens zu bestimmen. Wesentlich ist nämlich, dass es stets gepaart ist mit der Vernunft als dem Vermögen, Begriffe und Ideen zu denken. Die menschliche Vernunft aber kann aufgrund ihrer Fähigkeit zu uneingeschränkter Universalisierung, d. h. zur Bildung von allgemeinen Begriffen, gedanklich den schlechthinigen, von nichts anderem überbietbaren Superlativ von etwas konzipieren, das Ideal im strengsten Sinne des Wortes (die platonische Idee oder die vollkommene Verkörperung einer platonischen Idee), ja die Ausrichtung auf Ideale ist mit Kant gesagt – und

17. Gerade weil das Kind die Eltern zum absoluten Ideal erhebt, den Vater als »den vornehmsten und stärksten Mann«, die Mutter als »die liebste und schönste Frau« ansieht, kommt es in dem Moment, wo das Kind seine Eltern realistischer wahrnimmt, dazu, die Enttäuschung über die realen Eltern durch die Suche nach neuen Idealen (den Lehrer usw.; X 207) zu kompensieren oder sie im Tagtraum durch bessere und vornehmere zu ersetzen (VII 231).

18. KrV B 151.

etwas widersprüchlich formuliert – ein »Bedürfnis der Vernunft.«¹⁹ Die Vorstellungskraft vermag nun diese absoluten, rein begrifflichen Ideale in Vorstellungen umzusetzen, die von der konkreten Lebenswelt her gedachte Annäherungen an dieses Ideal sind. D. h. die menschliche Vorstellungskraft ist dazu fähig, Idealvorstellungen zu generieren, Idealvorstellungen die sich an den Begriffen oder Ideen der Vernunft orientieren. Nehmen wir als Beispiel die Idealvorstellung eines scharf gezeichneten geometrischen Dreiecks in Orientierung an der (platonischen) Idee eines vollkommenen Dreiecks oder die Vorstellung von Vollkommenheit schlechthin (Schlaraffenland, klassenlose Gesellschaft, Reich Gottes usw.) in Orientierung an der Idee von Vollkommenheit als der höchsten Vernunft-idee überhaupt. Erst dieses, nennen wir es vernunftgerichtete Vorstellungsvermögen, ermöglicht so etwas wie Idealisierung, ermöglicht es etwa dem Verliebten, auf den Gegenstand seiner Verliebtheit Eigenschaften zu projizieren, die dieser Gegenstand nicht hat, bzw. tatsächlich gegebene Eigenschaften zu Vollkommenheiten zu vergrößern und zu erhöhen, die der Gegenstand in Wirklichkeit nur unvollkommen realisiert. Zugrunde aber liegt dieser Fähigkeit – und das ist im Hinblick auf Freud das Entscheidende – stets die Ausrichtung der menschlichen Vernunft auf eine gedankliche Vollkommenheit schlechthin, so dass das Verlangen nach Idealität eines vernunftbegabten Subjektes notwendig von einer Letztausrichtung auf absolute Idealität – wie sie in der Vater- oder Sexualüberschätzung indirekt zum Ausdruck kommt –, geprägt ist. Die Vernunft verleiht dem Menschen bzw. der menschlichen Vorstellungskraft so etwas wie eine »finale Richtungskraft« auf absolute Idealität.²⁰

Dieses entscheidende Moment nun scheint Freud in seiner Bedeutung nicht erkannt zu haben. Wenn es aber stets das vernunftgerichtete Vorstellungsvermögen ist, welches die Idealisierung der Ichlibido bewirkt, dann kann der auf Gegenstände oder das eigene Ich-Ideal projizierten Selbstliebe letztlich nicht die Sehnsucht zurück nach einem frühkindlichen Narzissmus zugrunde liegen, dann ist die Idealisierung des Gegenstandes nicht die Übertragung eines ursprünglichen Narzissmus, sondern zumindest implizit die Übertragung einer Vorstellung von absoluter Selbstliebe auf das idealisierte Objekt. Die Ichlibido ist durchaus Sehnsucht nach ungebrochener Selbstliebe und die Idealisierungen haben etwas mit der Projizierung dieser Selbstliebe auf die idealisierten Gegenstände zu tun, aber die Selbstliebe, nach der sich der Mensch letztlich sehnt, ist mehr als nur die dumpfe, quasi unbewusste Selbstliebe des primären Narzissmus. Es ist ein Idealzustand von Selbstliebe, der alles bisher Erfahrene übersteigt, es ist die durch das vernunftgerichtete Vorstellungsvermögen bestimmte Ahnung einer vollkommen erfüllten Ichlibido, wie das Subjekt sie nie gekannt hat.

19. KrV B 366.

20. Der Ausdruck stammt von E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Anm. 16), 192 und bezieht sich auf das »Bedürfnis der Vernunft« bei Kant.

Die Ausrichtung menschlichen Verlangens auf absolute Idealität mag vielen ein Leben lang verdeckt bleiben. Gerade beim Kleinkind ist dieses Verlangen vielleicht zunächst nur inchoativ gegeben und entwicklungsbedürftig. Es mag zu Anfang noch völlig unbestimmt sein und sich oft nur indirekt äußern wie etwa bei der Vater-Überschätzung. Aber in allem von einem vernunftgerichteten Vorstellungsvermögen bestimmten Verlangen ist die besagte Richtungskraft dennoch immer schon gegeben.

Das so verstandene Verlangen nach absoluter Idealität aber ist nichts anderes als ein Verlangen nach Gott, wenn wir vom klassischen Gottesverständnis ausgehen, das Gott als ein Wesen von höchster Vollkommenheit, d. h. als ›ens perfectissimum‹ denkt. Dass diese Vollkommenheit auch das vom Menschen angestrebte Ideal ist, bringt noch besser der antik-scholastische Begriff des ›summum bonum‹ zum Ausdruck. Gott als das ›summum bonum‹ ist die Vollkommenheit, welche zugleich höchstes Ziel menschlichen Verlangens ist. Der Mensch kann sein Verlangen nach Idealität auf alle möglichen Gegenstände richten, er kann in ihnen Teilbefriedigungen finden, aber sein Streben geht letztlich auf das absolute Ideal, auf die Vorstellung einer schlechthinnigen Vollkommenheit. Der aus dem primären Narzissmus entlassene Mensch wünscht sich nicht die Rückkehr in diesen Zustand, er sehnt sich aufgrund seines vernunftgerichteten Vorstellungsvermögens über die primärnarzisstische Selbstzufriedenheit hinaus nach einem Zustand der absolut glücklichen Selbstliebe, der vollkommenen, durch nichts mehr zu überbietenden Erfüllung seiner Ichlibido, wie sie etwa in der scholastischen Vorstellung eines in seiner Selbstliebe vollkommen glücklichen, höchsten Wesens ihre Entsprechung findet. Das Ideal absoluter Vollkommenheit sprengt dabei zugleich, das sei hier nur angedeutet, die Grenzen rein individueller Vollkommenheit, öffnet die Perspektive auf eine universale Vollkommenheit bzw. auf eine personale Vollkommenheit im Sinne etwa eines theistischen Gottes als Voraussetzung für das Zustandekommen erfüllter, individueller Selbstliebe.

Es liegt auf der Hand, dass dieses Verlangen nach Gott auf der frühkindlichen Entwicklungsstufe zunächst in Gegenständen aus der näheren Umgebung nach Erfüllung sucht und dass daher die Eltern als die Bezugspersonen, die dem Kind zuerst begegnen, die ersten Objekte der Idealisierung sind. Entscheidend ist aber, dass die Ausrichtung auf solche Gegenstände nur als vorläufige Konkretisierung eines Verlangens nach Idealität angesehen werden kann, eines Verlangens, welches noch nicht zu sich selbst gefunden hat, welches sich seiner grundlegenden Ausrichtung auf ein Ideal absoluter Vollkommenheit noch nicht bewusst geworden ist. Was die Religionskritik Freuds betrifft, aber bedeutet dies, dass wenn die absolute Idealität das letzte Ziel der aus dem primären Narzissmus entlassenen Ichlibido ist, dann nicht mehr gesagt werden kann, dass die Vorstellung einer solchen Idealität, also die Gottesvorstellung, ein Ausdruck infantiler Vatersehnsucht ist. Dann ist vielmehr umgekehrt die Idealisierung des

Vaters der erste, noch naive Ausdruck einer aller Selbstliebe implizit zugrundeliegenden Sehnsucht nach absoluter Idealität bzw. nach Gott. Die Religion überhaupt ist dann kein infantiler Ausdruck von Kultur, sondern umgekehrt alle Kultur eine relative Konkretisierung des religiösen Verlangens nach Gott.

Die mit der Sublimierung der Ichlibido freigegebene Ausrichtung des menschlichen Verlangens auf Gott ist dabei so zu verstehen, dass erst sie diesem Verlangen den der menschlichen Natur angemessenen Gegenstand zuführt. D. h., die sublimierte Triebregung ist eine Ablenkung vom unmittelbaren Triebgegenstand im Sinne einer Entwicklung, auf die hin der Mensch angelegt ist, damit er zum eigentlichen Ziel seines Verlangens gelange. Die Sublimierung erweist sich so gesehen als eine Steigerung, nicht als ein inferiorer Ersatz. Und die Befriedigung, welche nichtsexuelle Gegenstände bewirken können, ist nicht, wie Freud es ausdrückt, eine lediglich »gedämpfte« gegenüber der Sexualbefriedigung (XVI 438), sondern eine höhere, die in einer höchsten Glückserfahrung gipfelt, wie sie Mystiker der verschiedensten Religionen immer wieder beschrieben und besungen haben, beschrieben haben im Sinne jenes »Genug, das ist es«, welches Augustinus mit dem Ziel menschlichen Verlangens in Verbindung bringt. Wenn aber der Gegenstand des unmittelbaren Sexualtriebes nur ein vorläufiger und, was die Befriedigung betrifft, auch ein minderwertiger ist, einer, der auf eine absolute Idealität und ein höchstes Glück hin überschritten werden will, dann erweist sich die der Ichlibido zugrunde liegende Kraft in Verbindung mit der menschlichen Vernunft doch als jener »Trieb zur Vervollkommnung« (XIII 44) über die rein animalische Triebnatur hinaus, dessen Existenz Freud so entschieden ablehnt. Der Triebverzicht, der dem unmittelbaren Sexualtrieb durch die Ausrichtung auf kulturelle Ziele abverlangt wird, ist zugleich Trieberfüllung, was die menschliche Ichlibido angeht. Und damit hätten wir die klassische Vorstellung vom natürlichen Verlangen des Menschen nach Gott wieder eingeholt. Der Mensch sehnt sich von Natur aus nach Gott. Auch wenn ihm erst über die Sublimierung die Ausrichtung seiner Triebnatur auf ihr eigentliches Ziel gelingt, ist er dennoch aufgrund seines vernunftgerichteten Vorstellungsvermögens von Natur aus darauf angelegt, dieses Ziel als sein letztes und eigentliches zu erkennen und zu ergreifen.

Auf der Grundlage eines solchen Ansatzes kann man dem rein im Horizont der Endlichkeit verharrenden Menschen von heute verständlich machen, dass all sein Verlangen letztlich ein Verlangen nach Gott ist. Der Aufweis eines solchen Verlangens ist vielleicht sogar die erste Aufgabe, die sich für den stellt, der heute versucht, Menschen wieder an die Vorstellung des ›homo religiosus‹ heranzuführen. Der Weg zum ›homo religiosus‹ führt über die Metaphysik.